

人間詞話 王國維詞集

王國維 著

王國維 著 陳永正 注評



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

人间词话·王国维词集 / 王国维著；陈永正注评.
—上海：上海古籍出版社，2016.5
(国学典藏)
ISBN 978-7-5325-7984-6

I. ①人… II. ①王… ②陈… III. ①词(文学)—
诗词研究—中国—古代②词(文学)—作品集—中国—民
国 IV. ①I207.23②I222.86

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 037891 号

国学典藏

人间词话

王国维 著

王国维词集

王国维 著

陈永正 注评

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址：www.guji.com.cn

(2)E-mail：guji1@guji.com.cn

(3)易文网网址：www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

江阴金马印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 8.625 插页 5 字数 204,000

2016 年 5 月第 1 版 2016 年 5 月第 1 次印刷

印数 1—5,100

ISBN 978-7-5325-7984-6

I·3023 定价：24.00 元

如有质量问题，请与承印公司联系

前言

黄霖 周兴陆

王国维的《人间词话》是中国近代最负盛名的一部词话著作。它用传统的词话形式以及传统的概念、术语和思维逻辑，较为自然地融进了一些新的观念和方法，其总结的理论问题又具有相当普遍的意义，这就使它在当时新旧两代的读者中产生了重大反响，在中国近代文学批评史上具有崇高的地位。

一、“人生过处唯存悔”

——忧生忧世的人生历程

王国维(1877—1927)，初名德桢，后改为国维，字静安，亦字伯隅；初号礼堂，后更为观堂，又号永观。浙江海宁人。王国维生活的年代，正是近代史上各种政治势力、学术思潮、人生理念大冲突、大裂变、大融合的时代。他“体素羸弱，性复忧郁”（《文集续编·自序》），多病的人生遭逢多难的时代，“忧生”和“忧世”一齐积压着他，驱策他不断地去解索人生的困惑，追寻人生的真谛，为疲惫的心灵讨取片刻的安慰和宁静。

王国维的一生，就是对人生问题不断追索讨问的过程。

王国维曾自叙其早年读书经历说：“余家在海宁，故中人产也。一岁所入略足以给衣食。家有书五六筐，除《十三经注疏》为儿时所不喜外，其余晚自塾归每泛览焉。十六岁见友人读《汉书》而悦之，乃以幼时所储

蓄之岁朝钱，购前四史于杭州，是为平生读书之始。时方治举子业，又以其间学散文骈文，用力不专，略能形似而已。”（《静安文集续编·自序》）22岁以前，他在家乡接受传统教育，为以后治文史、考据之学奠定了基础。就在此时，他思想中已表现出近代的异端色彩。他不喜科举时文，参加科举考试时“不终场而归”（赵万里《王静安先生年谱》引陈守谦《祭文》），弃帖括八股而不为，表现出鄙薄功名、唾弃利禄、重情多思的人生志趣。

1898年甲午海战后，王国维“始知世尚有所谓新学者”。是年，王国维到上海《时务报》做文书校对工作，缘罗振玉之力，进入东文学社。此时的东文学社以讲授西方科学技术为务，而王国维的兴趣则偏重于哲学。通过日籍教师藤田丰八、田冈佐治二君，王国维间接得知康德、叔本华哲学。直到1903年，王国维才开始读康德专著《纯粹理性批判》，“几全不可解，更辍不读”。稍后，读叔本华的《世界是意志和表象》，而“大好之”，称其“思精而笔锐”，读之不已，更广涉叔本华其他哲学论著。叔本华悲观主义唯意志论哲学之所以和王国维一拍即合，一方面是由于叔氏哲学的社会批判色彩，高扬生命意志的异端精神，顺应当时的时势思潮，也顺应王国维少年时即表现出的求新求异倾向，另一方面，更主要的是在“悲观主义人生论”上，两人有着深度的契合点。叔氏悲观主义哲学可谓深契“性复忧郁”的王国维的心，对王国维此后的人生观、文学观有深刻的影响，也给王国维的文学创作和研究抹上一层厚重的悲剧色彩和悲剧精神。1905年的《红楼梦评论》就是“全以叔氏为立脚地”，此外像《屈子文学之精神》、《文学小言》等，都是运用叔本华、尼采、康德、席勒等人的美学理论来探讨中国文学问题的有名之作。

30岁之前，王国维主要精力在介绍和钻研西方哲学美学。刚跨而立之年，他开始对自己醉心于哲学的人生意义作反省式责问。本来，王国维是非常看重哲学的，他曾说哲学的事业是“探宇宙人生之真理而定教育

之理想者”（《论大学及优级师范学校之削除哲学科》）。而现在呢？“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。……知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二、三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。”

（《文集续编·自序二》）王国维是位敏锐丰富的审美感情和睿智深刻的思辨理性兼盛的人物。他集诗人与哲学家的气质于一身。“余之性质，欲为哲学家则感情苦多，而知力苦寡；欲为诗人则又苦感情寡而理性多。”

（《文集续编·自序二》）两种气质的融合促动，使得他的哲学富有个性和情韵，诗学饱含理性和深度。两者的裂荡冲突，又迫使他不得不做出非此即彼的选择。王国维自视颇高，总是以天才自期自许。他省查自己说：

“以余之力加之以学问，以研究哲学史或可操成功之券，然为哲学家则不能；为哲学史则又不喜，此亦疲于哲学之一原因也。”（《静安文集续编·自序二》）不能做一个哲学家，又不情愿畏缩为一个哲学史家，所以他疲于哲学。而此时，在诗词创作上的成就，引起了他另一番人生兴味，改变了他人生求索的路向。王国维超越了哲学的玄思，走进了文学的幻境，在情真美幻、悠闲杳渺的艺术境界中安顿灵魂。在《去毒篇》中他说：“感情上之疾病非以感情治之不可，必使其闲暇之时心有所寄而后能得以自遣。夫人之心力不寄于此则寄于彼，不寄于高尚之嗜好则卑劣之嗜好所不能免矣。而雕刻、绘画、音乐、文学等，彼等果有解之之能力，则所以慰藉彼者世固无以过之。……而美术之慰藉中尤以文学为尤大。”希求文学来调理感情的疾病，寄托高尚的嗜好，慰藉饥渴的心灵。

1906年《人间词甲稿》刊行，1908年前《人间词乙稿》也已完成。王国维对自己的《人间词》是十分自负的，给予很高的评价。《静安文集续编·自序二》说：“余之于词，虽所作尚不及百阕，然自南宋以后，除一二人外，尚未有能及余者，则平日之所自信也。虽比之五代北宋之大词人，余愧有所不如，然此等词人亦未始无不及余之处。”很有自得之意。

在《人间词话》中他转述樊抗父称道其《浣溪沙》、《蝶恋花》等词后，夫子自道曰：“余自谓才不若古人，但于力争第一义处，古人亦不如我用意耳。”期许《人间词》已探得“第一义处”。又谈及倡和东坡白石韵的《水龙吟》、《齐天乐》，说：“皆有‘与晋代兴’之意。”与古人原作相比毫无愧色。况且，“余之所长则不在是，世之君子宁以他词称我”。自信自负之情，溢于言表。的确，《人间词》是王国维生命底蕴的流露，精神生气的灌注，不同于“羔雁之具”，模拟之作，是作者对宇宙与人生、生命与死亡等基本人生问题讨论和思索的结晶。王国维忧郁沉闷的思虑和个性在《人间词》中完全敞开，《人间词》是此阶段诗人灵魂之思、情感之动的真实痕迹，而王国维的《人间词话》就是对《人间词》创作实践经验的总结和理性把握。《人间词》和《人间词话》正是王国维词的创作实践和理论阐发的精粹，两者是相互交融、相互关联的。《人间词》为《人间词话》提供丰富的感性经验基础，而《人间词话》是对《人间词》之创作感悟和艺术经验的理性概括和理论引申。两者产生时间大致相同，正好是王国维心灵轨迹和思索历程在感性和理性两个层面的清晰印记。

王国维《人间词》和传统诗词的最大区别是，他不再仅仅关注人的伦理世情，去重复离别相思、宠辱升降的主题；而是将个人自我抛入茫茫大块的宇宙、大化流行生生不已的永恒中，让自我去面对注定的人类悲剧，甚至将自我作暂时的人格分裂，作灵魂拷问，去追究人生无根基性的命数；也就是说王国维开始摆脱传统的伦理视界的限制，进入一种哲学视界，对人生进行一种哲学式的审美思索和艺术表达。王国维的《人间词》浸透了叔本华的悲观主义哲学观，他用一双充满忧郁、孤独、悲悯的眼睛审视着世界。词中的自然意象多是肃霜秋风，栖鸦孤雁、鹤唳鸟啼、残霞落花，基本主题是人间无凭、人世难思量、人生苦局促。这种慨叹不是古人那种片刻失意落魄后的自怨自艾，而是词人王国维对宇宙人生一贯的哲学态度和艺术感觉。在王国维的《人间词》中使用频率最高

的词是“人间”、“人生”。“人间”、“人生”作为诗人体验思索的对象进入诗人的视野。王国维将他的词集称为“人间词”，将他的词话称为“人间词话”，其中似乎暗含着一种人生扣问的哲学况味。

王国维扣问的“人间”、“人生”究竟是怎样一幅图景呢？他说：

人生只似风前絮，欢也零星，悲也零星，都作连江点点萍。

（《采桑子》）

最是人间留不住，朱颜辞镜花辞树。（《蝶恋花》）

人间事事不堪凭，但除却无凭两字。（《鹊桥仙》）

人间总是堪疑处，唯有兹疑不可疑。（《鹧鸪天》）

说与江湖应不至，潮落潮生，几换人间世。（《蝶恋花》）

算来只合、人间哀乐，者般零碎。（《水龙吟·杨花》）

人间孤愤最难平，消得几回潮落又潮生。（《虞美人》）

人间那信有华颠。（《浣溪沙》）

人间须信思量错。（《蝶恋花》）

掩卷平生有自端，饱更忧患转冥顽。（《浣溪沙》）

人生苦局促，俯仰多悲悸。（《游通州湖心亭》）

我身即我敌，外物非所虞。

大患固在我，他求宁非谥。所以古达人，独求心所安。（《偶成》）

人生一大梦，未审觉何时。（《来日》）

人间地狱真无间。（《平生》）

欲觅吾心已自难，更从何处把心安。（《欲觅》）

王国维的《人间词》旨在揭明乾坤广大、人生须臾这一命定的人生悲剧。人间是一场大梦魇，和地狱没有分别，而芸芸众生，迷失本心，唯务外求，百般钻营，最后不过如过眼烟云，瞬隙永逝。这完全是出自叔本华悲观主义哲学观而对人生的解读。王国维通过诗词向人们挑明，向尘

寰苦求乐土是无望的，人生就是一场悲剧，人生活在世界上就是永远的愁烦和揪心。“不有言愁诗句在，闲愁那得暂时消？”（《拚飞》）要打消闲愁，求得心安，只有在诗国中、在艺术境界中才有可能。这就是王国维所说的他词中之“第一义处”，对这种“第一义处”的揭明，也就达到《人间词话》中标举的“真”的境地。王国维的《人间词话》透过艺术意蕴对他意念中的人生真义进行哲学式的思索参悟，和传统文学中世俗的伦理的世情的思维路向是不同的（当然在传统文学中也有出于道家或禅宗的哲学式玄思，但尚未成为文学主流）。这一点，对于理解《人间词话》是很重要的。因为我们已习惯于将王国维艺术理论的哲学式表达，拉回到传统的伦理式表达的框架之中，忽略了《人间词话》的这一理论转向。

撰著《人间词话》之后，王国维开始将志趣转移到戏曲方面。这种转变也是受西方文学观念激发的。他自叙其有志于戏曲研究的缘故道：

“吾中国文学之最不振者莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇，存于今日者，尚以百数。其中之文字虽有佳者，然其理想及结构，虽欲不谓至幼稚、至拙劣不可得也。国朝之作者虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏而独有志乎是也。”（《静安文集续编·自序二》）又在《文学小言》中说：“元人杂剧美则美矣，然不知描写人格为何事。至国朝之《桃花扇》则有人格矣，然他戏曲则殊不称是。……以东方古文学之国，而最高之文学无一足以与西欧匹者，此则后此文学家之责矣。”王国维鉴于中国戏曲之不振，试图从史的整理入手来担当起振兴中国戏曲的责任。在西方戏剧理论和史学观念的烛照下，结合传统的考据学方法，他撰著了《曲录》、《戏曲考源》、《唐宋大曲考》、《优语录》、《古剧角色考》。1912年以此为基础花三个月时间完成了《宋元戏曲史》。郭沫若称道此书和鲁迅的《中国小说史略》说：“毫无疑问，是中国文艺史研究上的双璧。”（《鲁迅和王国维》）

1911年辛亥革命后，王国维东渡日本，寄寓京都，以清朝遗老自居，

在人生志趣和治学方向上又一次发生了根本性转折。他曾将以前出版的《静安文集》焚毁殆尽以示有悔，在写成《宋元戏曲史》后，就埋头于古文字、古器、古史地的研究，从中寻求精神上的解脱，一直到他生命的最后。王国维此次学术转向和罗振玉有很大关系。罗振玉给王国维的论学书规劝王国维道：

尼山之学在信古，今人则信今而疑古。本朝学者，疑《古文尚书》，疑《尚书孔注》，疑《家语》，所疑固未尝不当。及大名崔氏著《考信录》，则多疑所不必疑。至于晚近，变本加厉，至谓诸经皆出伪造；至欧西之学，其立论多似周秦诸子，若尼采诸家学说，贱仁义，薄谦逊，非节制，欲创新文化以代旧文化；则流弊滋多！方今世论益歧，三千年之教泽，不绝如线；非矫枉不能返经。士生今日，万事不可为，极此横流，舍反经信古未由也！君年方壮，予亦非到衰落，守先待后，期与子共勉之！

1916年王国维返回上海后，为犹太巨商哈同编辑《学术丛编》，后又兼任哈同创办的仓圣明智大学教授，共长达七八年之久。正当他在“国学”考据方面成绩辉煌之时，其政治态度却日趋倒退，思想情绪日益悲观。1923年，他欣然“应诏”北上，任末代皇帝溥仪的“南书房行走”。1924年11月溥仪被逐出宫，王国维视为奇耻大辱，欲投御河自尽未遂。次年，愤于“皇室奇变”而遗老们犹“排挤倾轧，乃与承平无异”，决计“离此人海”（《观堂遗墨》卷下三月二十五日给蒋汝藻信）。这时，他被聘任为清华学校国学研究院研究导师，然心灵上一直笼罩着一层“忧君”、“忧国”和“君辱臣死”的阴云。1927年6月，当北伐军进抵郑州，直逼北京时，王国维终于留下了“经此世变，义无再辱”的一纸遗书，投昆明湖自杀。王国维曾说过：“余平生惟与书册为伍，故最爱而最难舍去者，亦惟此耳。”（转引自王德毅《王国维年谱》“叙例”）他一生的志趣在与书册为伍，做一个宁静的文人和学者。他重游狼山寺时曾向往着在

山中建构一草庐，归隐读书，远离尘寰，“此地果容成小隐，百年那厌读奇书。君看岭外嚣尘上，讵有吾侪息影区。”（《重游狼山寺》）然而，那是一个政治时势、思想文化都极不宁静的时代，任何人都必须做出自己的选择。王国维最终选择了死。

对于王国维的死因，历来有不同的解释，然而死无对证，很难说哪一种解释确切地捉定了真正的原因。有意味的是，早在青春气盛时，王国维曾就“自杀”发表过一番评论，说：“至自杀之事，吾人姑不论其善恶如何。但自心理学上观之，则非力不足以副其志而入于绝望之域，必其意志之力不能制其一时之感情，而后出此也。而意志薄弱之社会，反以美名加之，吾人虽不欲科以杀人之罪，其可得乎？”由早年之鄙薄自杀到晚年之亲身履践，其万不得已之情实在是“力不足以副其志而入于绝望之域”。陈寅恪《王静安先生遗书序》深沉的感慨富有文化意味和思想深度。引述如下：

寅恪以为古今中外志士仁人往往憔悴忧伤继之以死，其所伤之事，所死之故，不止局于一时间一地域而已。盖别有超越时间地域之理性存焉。而此超越时间地域之理性，必非其同时地域之众人所能共喻。然则先生之志事，多为世人所不解，因而有是非之论者，又何足怪耶？尝综览吾国三十年来人世之剧变至异，等量而齐观之，诚庄子所谓彼亦一是非，此亦一是非者。若就彼此所是非者言之，则彼此终古未由共喻，以其互局于一时间一地域故也。呜呼！神州之外更有九州，今世之后更有来世，其间傥亦有能读先生之书者乎？如果有之，则其人于先生之书钻味既深，神理相接，不但能想见先生之人，想见先生之世，或者更能心喻先生之奇哀遗恨于一时一地彼此是非之表欤！

王国维一生的学术道路曲折多变，在对人生永恒意义和心灵慰藉之所的探索路途上，他不断地求索，又不断地否定；否定又是为了新

的索探。“人生过处唯存悔，知识增时只益疑。”（《六月二十七日宿硖石》）对过去的后悔，对眼前的怀疑，促使王国维过早地结束了他的人生道路。

二、“学无中西”

——兼融中西的学术文化观

西学东渐是近代思潮的一大趋势。面对新异的资产阶级思想文化对传统封建专制思想文化的威慑和侵袭，晚清帝国上层统治阶级提出了抵制外来思想侵蚀传统文化根基的措施。张之洞《筹定学堂规模第兴办折》明确宣布“不可讲泰西哲学”，认为中国圣经贤传无理不包，学堂中不可舍四千年之实理不学而去远鹜数万里外的西学空谈，否则“大患不可胜言”。在《厘定学堂章程折》中，张之洞确定“立学宗旨”是“以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术以一归于纯正。而后以西学瀹其智识，练其艺能，务期他日成材，各适实用”。这就是“中学为体，西学为用”的具体内涵。张之洞所谓之西学，指的是西方资本主义的技术知识、制造技艺、国际公法知识、商务知识等，不包括政治制度、政治思想、文化哲学。王国维1903年针锋相对地在《教育世界》55号上发表《哲学辨惑》一文，批驳了张南皮的观点，指出“哲学非无益之学”，“欲通中国哲学，又非通西洋之哲学不易明也。近世中国哲学之不振，其原因虽繁，然古书之难解，未始非其一端也。苟通西洋之哲学以治吾中国之哲学，则其得当不止此，异日昌大吾国固有之哲学者，必在深通西洋哲学之人，无疑也”。当然，王国维在根本政治立场上是保皇的，不会缘引西方哲学以唤起革命。他从纯学术立场上指出哲学研究不会危及国家政治，主张学者首先要洞悉深识西方哲学，然后才能清理并昌大中国固有之哲学。

打破中西疆界，兼通并融贯中西文化是王国维基本的学术立场。

在1911年的《国学丛刊序》中，王国维鲜明地阐述了这一立场：“何以言学无中西也？世界学问，不出科学、史学、文学。故中国之学，西国类皆有之；西国之学，我国亦类皆有之。所异者，广狭疏密耳。即从俗说，而姑存中学西学之名，则夫虑西学之盛之妨中学，与虑中学之盛之妨西学者，均不根之说也。中国今日，实无学之患，而非中学西学偏重之患。”在王国维看来，中国的大门已敞开，思想文化上的交锋相融是必然的趋势，中学和西学不是相互违背妨害的，而是“盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推动”。王国维说：“居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴，而中学能兴者；亦未有中学不兴，而西学能兴者。”两者已相依相存，互相推促。一方面，因为古代哲学文化书籍难解，需要求助“长于抽象而精于分类”的西学给予梳理阐释；另一方面，不论是西学还是中学，都是人类知力对于宇宙人生问题之一部分的解释，西学和中学“偿我知识上之要求而慰我怀疑之苦痛，则一也”（《论近年之学术界》）。王国维还指出，国人对西学的了解和洞察，必须以深厚的中学根底为基础。在为日本友人的《西厢记》译本作跋时，他说：“苟人于其所知于他国者，虽博以深，然非老于本国之文学，则外之不能喻于人，内之不能谦诸己，盖兹事之难能久矣。”中西相通兼融不是单方面的以西释中，强中以合西。在《书辜氏汤中英译〈中庸〉后》一文中王国维批评了辜氏弊在“以西洋之哲学解释《中庸》”，“译子思之语以西洋哲学上不相关涉之语”，这只算是弥缝古人而不得谓之忠于古人。怎样才算得上中西学术融汇贯通呢？王国维在《论近年之学术界》中分析中外文化第一次成功交融——佛教本土化的由“受动”到“能动”的过程，并宣告：“至今日而第二之佛教又见告矣，西洋之思想是也。”然而当时严复的学术活动主要限于科学领域，康有为、梁启超等人引介西方学术，但只不过是把它作为政治上的手段，而非有学术上固有的兴味。王国维于是慨叹我国思想没有怎样“受动”于西学，更谈不上西学之“能动”。他又说：“况中国之民固实际的，而非理论

的。即今一时输入，非与我中国固有之思想相化，决不能保其势力。观夫三藏之书之束于高阁，两宋之说犹习于学官，前事不忘，来者可知矣。”唐玄奘本本主义地翻译介绍印度佛经，不知变通相化于固有文化，所以只能束之高阁，形成不了气候。而禅宗则将佛学和传统的儒家道家相融冥化，于是显示强大的生命力。外来文化只有和固有文化融契相化，才能保存势力扎下根来，并推动固有文化的改造和发展。王国维的这种学术文化观，在现代思想史上影响了汤用彤和陈寅恪等人，并得到继续发挥。在二十世纪初期，专制思想还比较顽固的时代氛围中，王国维的这种先见之明，是难能可贵的。

王国维在辛亥革命之前自觉地承担着输入西洋思想，并将之与中国固有思想“相化”的历史使命。《论性》、《释理》、《原命》、《孟子之伦理思想之一斑》、《列子之学说》、《孔子之学说》，都是融贯西方的哲学伦理学思想来对作为传统文化根基的基本范畴学说作重新的清理和审查。蔡元培肯定王国维哲学研究的成就道：“他对于哲学的观察，也不是同时代的人所能及的。”（《蔡元培选集》第223—224页）在文学研究方面，1904年的《红楼梦评论》“全以叔氏为立脚地”，以叔本华哲学美学观为指导，来分析阐释这部中国古代小说名著，得出全新的结论。此时王国维的“评论”，只是将西方思想和中国材料生吞活剥地镶嵌在一起，没有达到内在学理上的融合。《红楼梦评论》与其说是关于《红楼梦》的评论，不如说是以《红楼梦》来印证叔氏美学。到了1908年的《人间词话》，这种机械镶嵌的痕迹已大大淡弱了。此时，王国维已将叔氏的哲学美学观内化为自己的人生观艺术观，并将之和中国传统的艺术实践和理论有机地融合起来，“庶几水中之盐味，而非眼里之金属”（钱钟书《谈艺录》）。《人间词话》的词学理论的深层哲学根基是叔本华哲学美学，但它的理论内涵和表述方式又是渊源于中国传统文学理论的，达到了兼融中西后的学理再创。这正是《人间词话》不同于当时文艺理论著作的

最根本一点，也是读者在学习《人间词话》时首先要注意之处。

三、“文学者，游戏的事业也”

——审美超功利的文艺观

在中国文学批评史上，儒家重实用功利的文艺观一直占主导地位。近代资产阶级改良派梁启超提倡“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”，黄遵宪热情宣扬诗歌“鼓吹文明”，“左右世界之力”，也是以儒家功利主义文艺观为理论基础的。本世纪初，资产阶级革命阵营内周树人、周作人兄弟二人，吸取西方文化（主要来自日本），大力引介并提倡纯文学观念，猛烈地批判封建正统的文学观，产生了广泛的影响。王国维没有周氏兄弟进步的政治立场、激进的文化态度，但是，基于寻求人生慰藉、解脱痛苦的悲观主义人生观，王国维欣赏超功利的纯美文艺观，反对儒家伦理功利主义。这种超功利的纯美文艺观贯穿在王国维前期的文学创作和研究中，也是《人间词话》的理论基础。

王国维接受席勒、斯宾塞等人的游戏说，认为文学本质上是一种游戏，应热心地以游戏态度为之。《人间词话》第120则说：

诗人视一切外物，皆游戏之材料也。然其游戏，则以热心为之。故诙谐与庄重二性质，亦不可缺一也。

王国维《文学小言》也说：“文学者，游戏的事业也。”人的势力，用于生存竞争而有馀，或在实际生活中无法表现，通过摹写事物咏叹感情而发泄出来，就为文学。这样的文学，是超越功利的，是审美的。在《人间嗜好之研究》一文中，王国维充分阐述这个观点。他说：

若夫最高尚之嗜好，如文学、美术，亦不外势力之欲之发表。

席勒既谓儿童之游戏存于用剩馀之势力矣，文学美术亦不过成人之精神的游戏。吾人之势力所不能于实际表出者，得以游戏表出

之是也。若夫真正之大诗人，则又以人类之感情为其一己之感情。彼其势力充实，不可以已，遂不以发表自己之感情为满足，更进而欲发表人类全体之感情。彼之著作，实为人类全体之喉舌，而读者于此得闻其悲欢啼笑之声，遂觉自己之势力亦为之发扬而不能自己。

王国维认为文学和哲学一样，超越眼前的功利目的，而“有裨于人类之生存福祉”，文学不在于一己之私利，而谋求人类全体共通之感情的表达。他在《文学小言》中说：“余谓一切学问皆能以利禄劝，独哲学与文学不然。铺啜的文学，决非真正之文学也。”他将文学家分为两类：职业的文学家和专门的文学家。前者是“以文学为生活”，将文学视作干禄求荣的工具；后者是“为文学而生活”，以文学为目的，甚至将生活艺术化，以血书写人生，实现艺术。王国维慨叹中国古代的文学美术大多数遭受功利主义的戕杀，没有独立的价值：“呜呼！美术之无独立之价值也久矣。此无怪历代诗人，多托于忠君爱国劝善惩恶之意，以自解免，而纯粹美术上之著述，往往受世之迫害而无人为之昭雪者也。此亦我国哲学美术不发达之一原因也。”（《论哲学家与美术家之天职》）文学创作托于忠君爱国劝善惩恶的伦理功利目的，则是“为人”而作，非“感自己之感，言自己之言”的“自为”。历代文人以诗词来奉和应制、礼聘酬酢，实为文学之大不幸。《人间词话》第17则说：

诗至唐中叶以后，殆为羔雁之具矣。故五代北宋之诗，佳者绝少，而词则为极盛时代。即诗词兼擅如永叔、少游者，亦词胜于诗远甚。以其写之于诗者，不若写之于词者之真也。至唐宋以后，词亦为羔雁之具，而词亦替矣。此亦文学升降之一关键也。

在功利主义的侵蚀和重压下，文学艺术难以自由发展，更谈不上发达。眼前的实利使文人迷失了对人类永恒福祉的追求。王国维于是大胆呼吁：“生百政治家，不如生一大文学家。”（《教育偶感四则》）政治家和文学

家，一是求实际求功利，一是审美超功利。两者对于人类社会的生存和发展，都具有重大意义，他们的价值是不可比拟和不可代替的。但王国维出于纯文学观立场更强调文学家的永恒价值，作出抑此扬彼的轩轻，不免偏颇。王国维还举个具体例子说明文学家和政治家的区别。《人间词话》第94则云：

“君王枉把平陈业，换得雷塘数亩田。”政治家之言也。“长陵亦是闲丘陇，异日谁知与仲多。”诗人之言也。政治家之眼，域于一人一事。诗人之眼，则通古今而观之。词人观物须用诗人之眼，不可用政治家之眼，故感事怀古等作当与寿词同为词家所禁也。

意即政治家局限于具体时空和社会关系，计较利害，衡量得失，为物所役，眼光不免狭隘偏执，只有诗人文学家才能跳脱具体的社会关系和利弊得失，具有通识古今真理圆融无碍的审美眼光。

诗人摆脱功利的束缚，便具有超功利的审美的艺术眼光，具有叔本华所说的“卓越的静观能力”，即审美的观照，王国维称之为“能观”。《人间词乙稿序》说：“原夫文学之所以有意境者，以其能观也。”“能观”，是审美主体创造意境的最重要心理条件。诗人“能观”，于是眼中所见，心中所想，无往而不是诗的境界艺术的境界。然而常人桎梏于功利观念之下，只能以实用的态度看待生活和景物，当然产生不了诗兴。王国维说：

山谷云：“天下清景，不择贤愚而与之，然吾特疑端为我辈设。”诚哉是言！抑岂独清景而已，一切境界无不诗人设。世无诗人，即无此种境界。夫境界之呈于吾心而见于外物者，皆须臾之物。惟诗人能以此须臾之物，镌诸不朽之文字，使读者自得之。遂觉诗人之言，字字为我心中所欲言，而又非我之所能自言。此大诗人之秘妙也。境界有二：有诗人之境界，有常人之境界。诗人之

境界，惟诗人能感之而能写之。故读其诗者，亦高举远慕，有遗世之意。而亦有得有不得，且得之者亦各有深浅焉，若夫悲欢离合，羁旅行役之感，常人皆能感之，而惟诗人能写之。（《清真先生遗事·尚论三》）

常人困蹶于具体社会关系的限制中，处心积虑，患得患失；而诗人既设身处地体验生活中的矛盾和痛苦，又能超脱出来，给予审美的观照和表现。作家以超功利的审美的心态从事文学创作，便能够敞开心灵，调动敏锐的艺术感受力去睹物兴情，创造意象。这样的创作是伫兴而就不必宿构的。在《人间词话》中，王国维多次强调词的创作“须伫兴而就”，是审美的直觉创造过程。这一方面是吸收了叔本华的“直觉论”，另一方面也是传统文论“兴会”说的引申发展。

四、“词以境界为上”

——以“境界”说为核心的词学理论

（一）“能写真景物、真感情者，谓之有境界”

《人间词话》的理论核心是“境界”说。从《国粹学报》最初发表的64则《词话》来看，约略可分两个部分：前九则为标举“境界”说的理论纲领；后面部分则是以“境界”说为基准的具体批评。王国维跳出浙西、常州两派词论的牢笼而独标“境界”说，旗帜是十分鲜明的，其开宗明义即说（本节引文见于《人间词话》的，一般不另注出处）：

词以境界为上。有境界则自成高格，自有名句。五代北宋之词所以独绝者在此。

其第九则在比较“境界”说与前人理论的高下时，又十分自负地说：

沧浪所谓“兴趣”，阮亭所谓“神韵”，犹不过道其面目，不若鄙人拈来“境界”二字，为探其本也。